

Entre o esquema sujeito-objeto e o esquema sujeito-sujeito: considerações sobre um novo paradigma

Amidst the subject-object scheme and the subject-subject scheme: Considerations about a new paradigm

Fernando de Brito Alves¹

Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil
fernandobrito@uenp.edu.br

Guilherme Fonseca de Oliveira¹

Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil
guilherme.advc@hotmail.com

Resumo

Este estudo se propõe a analisar a relação entre linguagem, conhecimento e hermenêutica, por intermédio do chamado giro linguístico pragmático, de forma a contribuir com o estudo da filosofia do e no direito e com a compreensão da proposta de alguns teóricos pátrios que vêm tentando desenvolver alternativas hermenêuticas diante da crise de interpretação que assola o contexto nacional, como Lenio Streck e Eros Grau. Para tanto, partindo de raciocínios dedutivos, sem pretensão exaustiva, o trabalho propõe um esboço histórico sobre a evolução dos paradigmas do conhecimento no campo da filosofia, caminhando desde a filosofia do ser (objetivista), passando pela filosofia da consciência (subjetivista) – ambos situados no esquema sujeito-objeto – até alcançar a filosofia da linguagem, que finalmente constitui um novo esquema, calcado na relação sujeito-sujeito, a partir da incursão da pragmática no estudo da linguagem. Por fim, e para contextualizar essa incursão pragmática, são expostas brevemente as contribuições de Martin Heidegger e do chamado Segundo Wittgenstein e se apresenta a filosofia da linguagem a partir desses filósofos como abertura de horizontes para o desenvolvimento de uma nova hermenêutica.

Palavras-chave: giro linguístico-pragmático, esquema sujeito-objeto, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein.

Abstract

This study aims to analyze the relationship between language, knowledge and hermeneutics, through the so-called linguistic and pragmatic turn, in order to contribute

¹ Universidade Estadual do Norte do Paraná. Av. Manoel Ribas, 750, 86400-000, Jacarezinho, PR, Brasil.

with the study of philosophy of and within law and to the comprehension of the proposal of some theoretical patriotic who have been seeking to develop hermeneutic alternatives in face of the interpretational crisis which devastates the national context, such as Lenio Streck and Eros Grau. For such, starting from deductive reasoning, without exhaustive pretension, the paper proposes a historical foreshortening about the evolution of knowledge paradigms in the field of philosophy, going from the philosophy of being (objectivist), passing through the philosophy of consciousness (subjectivist) – both lying in the subject-object scheme – until reaching the philosophy of language, which finally composes a new scheme paved on the subject-subject relation, from the incursion of the pragmatics in the study of language. Lastly, and to contextualize this pragmatic incursion, the contributions of Martin Heidegger and Second Wittgenstein are briefly exposed and the philosophy of language is presented from these philosophers as a widening for the development of a new hermeneutics.

Keywords: Linguistic and pragmatic turn, subject-object scheme, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein.

Introdução

Filosofia e direito sempre foram (=deveriam-ser) disciplinas essencialmente conexas: a crença nesta assertiva justifica a abordagem e a leitura desenvolvidas. Uma tentativa de maior aproximação entre essas duas disciplinas, aliás, é o que norteia este estudo. A crença de que a filosofia pode (=deve) servir para imprimir racionalidade ao direito, além disso, é o fio condutor de toda a pesquisa apresentada nas próximas linhas deste artigo.

Nesse sentido, com a convicção de que as reflexões de juristas como Eros Roberto Grau e Lenio Luiz Streck são valiosas para uma crítica da hermenêutica jurídica hodierna e com a certeza de que a compreensão do giro linguístico-pragmático é condição de possibilidade para compreender a proposta hermenêutica dos referidos autores, sem pretensão exaustiva, este artigo almeja empreender uma análise sobre a relação entre linguagem, conhecimento e hermenêutica à luz da tradição filosófica ocidental. Por conseguinte, também é objetivo deste artigo vislumbrar o horizonte de possibilidades aberto a partir da contribuição de pensadores que apresentaram a linguagem como condição de possibilidade do conhecimento e da própria hermenêutica, como Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein (II).

O presente estudo se divide em três partes: num primeiro momento, é apresentada ao leitor a relevância de um paradigma do conhecimento enquanto *metodologia do filosofar*, adotando, para tanto, a premissa de que o cuidado na busca pela verdade mostra-se relevante não só para a filosofia, mas também para o direito, ao passo que pode se apresentar como parâmetro de correção das decisões; no segundo capítulo, a proposta é expor as bases da filosofia calcada no esquema sujeito-objeto,

seja à luz da filosofia do ser, seja à luz da filosofia da consciência, com intuito de dar um panorama histórico resumido da epistemologia na filosofia, com vistas à linguagem; por último, no terceiro capítulo, são expostas as bases do giro linguístico-pragmático, que, ao fim e ao cabo, é requisito essencial para a compreensão da hermenêutica que há de ser desenvolvida no século XX.

A partir de raciocínios dedutivos e em revisão bibliográfica de literatura pertinente, almeja-se oferecer uma visão geral a respeito do giro linguístico-pragmático e da superação do esquema sujeito-objeto, que vem sendo reiteradamente discutido nos campos da Teoria do Direito e da Filosofia do Direito.

Uma questão de paradigmas

É possível defender uma crise na hermenêutica jurídica brasileira contemporânea. Por hermenêutica, em termos heideggerianos, voltados para a analítica do *Dasein*, leia-se “elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (Heidegger, 2014, p. 77). Assim, torna-se possível apresentar uma *crise de desvelamento de sentido no exercício de interpretação e aplicação do direito* (uma crise no fazer falar os signos e na atribuição de sentido ao direito). Também: uma insuficiência ou inadequação no acesso ao ser do direito, diante da prevalência do esquema sujeito-objeto.

Embora o direito tenha passado à margem de discussões sobre a concepção de fundamento, tal crise derivaria dum misto de objetivismo e subjetivismo (Streck, 2013, p. 12). Em outras palavras, a partir de Lenio Streck seria possível falar numa crise na hermenêutica jurídica brasileira porque parcela da comunidade a que concerne tal tema não assimilou adequadamente o

avanço da epistemologia – isto principalmente ao não compreender o chamado “giro linguístico-pragmático” –, o que poderia ensejar interpretações inadequadas justamente por ignorarem a contribuição da filosofia da linguagem do século XX, que propõe uma ruptura com o esquema sujeito-objeto.

Essa ruptura com o esquema sujeito-objeto dá novo sentido à verdade (que constitui valor irrenunciável para o direito). E é justamente nesse sentido que se apresenta que não se poderia pensar o direito desprendido da questão de sua interpretação e consequentemente da possibilidade de correção dessas interpretações – que entende como aferição de verdade. Ou seja: é necessário que se possa falar em decisões certas ou erradas; no entanto, para se falar em decisões certas ou erradas seria necessário antes *delimitar um paradigma*, isto é, seria necessário algo que permitisse compreender como se manifesta a verdade.

No entanto, esta questão não é tão simples. Desde há muito o problema da verdade assola os pensadores: a vontade de verdade sempre preocupou aqueles que se dedicaram ao conhecimento. Afinal, de que adiantaria discorrer incansavelmente sobre os inúmeros problemas da vida se, ao fim e ao cabo, fosse lícito dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa?

No pensamento ocidental, desde os primórdios, houve uma angústia a assombrar aqueles que se dedicavam ao pensar: seria possível atravessar o “abismo gnosiológico” que separa o homem das coisas? Por que algo é? Como é possível nomear as coisas? Desde o início, então, a filosofia manteve um compromisso com a verdade e procurou desvendar o que são as coisas (Streck, 2013, p. 11). Daí que, dentre as várias contribuições da filosofia ao direito, a formulação de paradigmas de conhecimento como *metodologia da pesquisa filosófica* surge como uma de grande relevância quando o assunto é *racionalidade*. Um paradigma filosófico, nesses moldes, constitui um *modelo* ou *metodologia* de como filosofar.

Mas, o que se quer dizer por *metodologia do filosofar*? O que foi dito na história do pensamento a esse respeito? Há uma *metodologia mais adequada*?

Para responder essas questões a contribuição de Thomas Kuhn (1998) é decisiva: num esforço para compreender a história da ciência e mesmo o que poderia ser considerando ciência, na linha de historiadores que o antecederam, Kuhn sugeriu que antes de sempre acumulativa e que mais e mais sempre estaria a crescer com as contribuições de novos pensadores, a ciência estaria mais próxima de uma adequação e integridade de dada contribuição de um estudioso diante do contexto científico específico de determinada época. Por exemplo, não seria acertado questionar as descobertas de Galileu em confronto às descobertas de cientistas modernos, antes seria adequado relacioná-las àquelas partilhadas por seu grupo, ou seja, seus professores, contemporâneos, sucessores imediatos, etc.

Naturalmente, a constituição desses blocos de pensamento não é totalmente arbitrária, mas, sim, pressupõe que a comunidade científica em determinado momento tenha certa noção de como é o mundo e que a partir desse conhecimento legitime toda a ciência de uma época. Eventualmente, no entanto, a insuficiência desse conceito de mundo diante de problemáticas específicas abala as próprias bases então sólidas de compreensão do mundo; neste momento, opera-se o que Kuhn denomina de revoluções científicas: uma crise demanda um novo paradigma. Em última instância, a constituição de um novo paradigma se manifesta como a própria ressignificação do conceito que se tinha sobre o mundo².

Com vistas ao estudo da linguagem e do direito, mas sem sugerir a história como algo inanimado e objetivo - como se fosse possível apreendê-la num olhar simplista que a entenda de forma a guardar correlação lógica, esquematizada e compartimentada -, para o que aqui interessa é possível falar em três paradigmas que atravessaram a história do pensamento, a saber: (I) do ser (objetivista); (II) da consciência (subjetivista); e (III) da linguagem³.

A observância desta classificação, contudo, máxime diante do recorte metodológico empregado, não significa esmiuçar cada um desses paradigmas em todos os seus fundamentos e em todas as suas nuances. Antes,

² Desde logo é relevante dizer que embora se esteja no âmbito das ditas ciências humanas, ao passo que se trabalhe com uma proposta hermenêutica que pretenda transcender o esquema sujeito-objeto e incluir a historicidade na análise compreensiva e, consequentemente, que pretenda se manifestar enquanto uma proposta fundamentalmente universal, tal oposição entre ciências naturais e ciências humanas não parece se sustentar de maneira tão rígida. Nesse sentido, a seguinte colocação de Gadamer é precisa: “[A] oposição discutida por um século entre as ciências naturais e as ciências humanas não existe mais aos olhos de muitos teóricos modernos. Foram os progressos da física e da astrofísica em particular que introduziram nas últimas décadas na pesquisa científico-natural uma dimensão temporal que também levou o pesquisador da natureza a falar de história: história da terra, história da vida, história do universo. Completamente sob o critério de medida da evolução do universo, os poucos milênios de tradição histórica que constituem o objeto tradicional das ciências humanas aparecem como algo minúsculo e quase insignificante em comparação com os espaços e tempos de nossa evolução. Será que as ciências humanas talvez não sejam senão um âmbito de aplicação subordinado da teoria da evolução? Mesmo nas ciências históricas, as influências de um modo de pensar tecnologicamente marcado é inconfundível. Em todo caso, a face das ciências humanas transformou-se violentamente nas últimas décadas. A tarefa de nossos dias é trazer à tona no jogo de forças das diversas e importantes tendências de pesquisa uma nova combinação, um novo equilíbrio, e, por fim, novas compreensões do homem em si mesmo que honrem o nome ‘ciências humanas’” (2012, p. 198-199).

³ Há quem defenda a existência de um quarto paradigma filosófico, a saber, o paradigma da inclusão do outro; contudo, este paradigma não importa para o que se pretende expor neste trabalho. No entanto, apenas por rigor metodológico, ver, dentre outros, Dussel (2005) e Ludwig (2006).

analisar-se-á cada um desses paradigmas *em função da linguagem*. Ressaltar-se-á, assim, a contextualização de cada um desses paradigmas e a função desempenhada pela linguagem em cada momento.

Seguindo esta classificação, parte-se de uma linha de pensamento que compreendia a verdade enquanto determinada pela estrutura das coisas (paradigma do ser); passa-se, num segundo momento, pela análise do “sujeito assujeitador”, que nasce com a modernidade (paradigma da consciência ou subjetividade); isto para, ao fim, e principalmente, estudar o advento de um terceiro paradigma, que, sem prejuízo das contribuições de outros pensadores, com Heidegger e o Segundo Wittgenstein reformulou tudo o que se entendia até então a respeito de *verdade*, principalmente a partir de uma reviravolta pragmática que transforma a linguagem em condição de possibilidade do próprio conhecimento.

Compreensão do esquema sujeito-objeto

Filosofia do ser: a ontologia clássica e a função da linguagem no paradigma do ser

Dentre os filósofos gregos que mais influenciaram o pensamento ocidental hodierno, foi predominante a ideia de que a estrutura do real (o mundo) era condição de possibilidade do pensamento (Oliveira, 2006, p. 31), isto é, ressalvadas as peculiaridades de cada pensador, prevalecia entre os gregos a tese que vinculava o conceito de verdade à busca pela essência imutável das coisas, o alcance em definitivo *daquilo que é*.

Seja para contextualização, seja para compreensão da função da linguagem sob a perspectiva do primeiro paradigma do conhecimento, ao menos dois pensadores deste período merecem uma breve menção: Platão e Aristóteles.

Crátilo, escrito por Platão em 388 a.C., talvez seja a primeira obra na história da filosofia ocidental que trata da relação entre conhecimento e linguagem. Nesta obra, além de Sócrates, existem mais dois personagens: Hermógenes, representando os sofistas, e Crátilo, representando Heráclito (pré-socrático que junto a Parmênides inaugura a discussão a respeito do “ser” e do “pensar”). Platão, pela boca de Sócrates, contrapõe dialeticamente duas teses: o naturalismo, pela qual cada

coisa tem um nome por natureza, e o convencionalismo, posição sofística segundo a qual a ligação do nome com as coisas é absolutamente arbitrária e convencional: não há ligação das palavras com as coisas (Streck, 2013, p. 11).

Essa obra é relevante seja como marco histórico, seja como representação do enfrentamento de Platão à sofística. Para os sofistas, que defendiam a ausência absoluta de ligação entre as palavras e as coisas, a verdade deixa de ser prioritária. O discurso depende apenas da persuasão (retórica e argumentação) (Streck, 2013, p. 11-12). Isto, contudo, era inadmissível para Platão, discípulo de Sócrates, que, por sua vez, era antagonista dos sofistas.

Guiado pela busca da verdade que estaria regida pela essência das coisas, Platão acreditava que “[o] olho do espírito era capaz de captar a *ordem objetiva*, a verdadeira ordem das coisas, e essa ordem percebida era, por sua vez, a medida, a *norma de retidão da linguagem*” (Oliveira, 2006, p. 19). Daí que, embora Platão se coloque numa posição intermediária entre naturalismo e convencionalismo, ou seja, em contraposição tanto a Hermógenes como a Heráclito, ele acredita que exista certa *afinidade natural* entre o som e a palavra: uma palavra é justa na medida em que traz a coisa à apresentação (Oliveira, 2006, p. 18-19).

Platão, na busca pelas essências e pela boca de Sócrates, diz: “convirá nomear as coisas pelo modo natural de nomeá-las e serem nomeadas, e pelo meio adequado, não como imaginamos que devemos fazê-lo” (387, d). Assim, mesmo que não recaia no naturalismo, Platão reconhece a existência de nomes que hão de convir para fazer aparecer as coisas, isto é, nomes aptos a permitir conhecer. Em suma, a tese fundamental de Platão é mostrar que a linguagem não atinge a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu ton onomaton*), ou seja, sem mediação linguística. Nessa perspectiva, a linguagem é mero instrumento (Oliveira, 2006, p. 22).

Num geral, em sentido análogo a Platão mas distanciando-se em questões que o recorte metodológico adotado não permite explorar⁴, é possível dizer o seguinte sobre Aristóteles:

Aristóteles que influenciou realmente o Ocidente foi o Aristóteles da concepção designativa da linguagem. K-O Apel articulou esquematicamente tal concepção da linguagem e sua relação com o conhecimento. [...]

⁴ Não se ignora, em hipótese alguma, as várias distinções entre o pensamento de Platão e Aristóteles a respeito da linguagem – que, aliás, são brilhantemente expostas por Oliveira. Contudo, mesmo diante de algum distanciamento, é possível notar certa unidade: ambas as visões atribuem à linguagem uma função meramente designativa: a verdade já se encontra inscrita nas próprias coisas. Pensa-se, então, numa representação do ser pela linguagem, distanciando-os, contudo, e não atribuindo à linguagem outra função que não a de transmitir a verdade que sempre esteve lá, dada, aguardando a ser explorada.

Em primeiro lugar, conhecemos, cada um por si e independentemente dos outros, os elementos do mundo sensível dado; depois, por meio de abstração, com o auxílio do instrumento da lógica universalmente validade, captamos a estrutura ontológica do mundo; no terceiro momento designamos por meio de acordo os elementos da ordem estrutural do mundo e representamos os conteúdos por meio da associação de símbolos; por fim, comunicamos a outros homens por meio de associação de símbolos os conteúdos por nós conhecidos (Oliveira, 2006, p. 33).

Nota-se, pois, que nesses pensadores numa relação sujeito-objeto a verdade repousa sobre o objeto: a linguagem é mero instrumento de acesso à estrutura do real, caracterizando-se não mais do que como uma coisa dentre outras.

Para sintetizar com maior clareza essa ideia, em Foucault é possível constatar: desde os primórdios do pensamento ocidental até o término do século XVI a *semelhança* construiu o modelo de saber. Foi a *semelhança* que, massivamente, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e guiou a arte da representação. O mundo enrolava-se sobre si mesmo (Foucault, 1999, p. 23).

Essas *semelhanças*, contudo, exigiam uma assinatura, pois nenhuma *semelhança* poderia ser observada se não fosse legivelmente marcada (Foucault, 1999, p. 39). Neste contexto, a linguagem manifesta um paralelismo em relação ao real: uma função meramente instrumental. Uma função instrumental que, ao fim e ao cabo, dá prevalência ao objeto em vez do sujeito ao buscar identificar e assinalar as *semelhanças* existentes entre as coisas. Ou ainda:

Forma assinalante e forma assinalada são *semelhanças*, mas paralelas. E é por isso, sem dúvida, que, no saber do século XVI, a *semelhança* é o que há de mais universal; ao mesmo tempo aquilo que há de mais visível, mas que se deve, entretanto, buscar por ser o mais escondido; o que determina a forma do conhecimento (pois só se conhece seguindo os caminhos da similitude) e o que garante a riqueza de seu conteúdo (pois, desde que soergamos os signos e olhemos o que eles indicam, deixamos vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria *Semelhança*) (Foucault, 1999, p. 40).

Nesse contexto que se deu da Grécia antiga até o fim do século XVI, a *linguagem pertencia à distribuição das similitudes e assinalações*, devendo, ela própria, ser estudada como uma coisa na natureza. Assim, a linguagem não é o que é porque tem um sentido. As palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há nelas vir-

tudes que as aproximam e as afastam, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem umas às outras (Foucault, 1999, p. 48).

Não obstante, essa metodologia do filosofar e consequentemente essa forma de se encarar a linguagem, em dado momento histórico encontrou limitações: mostrou-se insuficiente para a compreensão das complexidades da filosofia, contextualizando um período em que finalmente se forçaria uma superação.

Filosofia da consciência: o pensamento da modernidade e a prevalência do sujeito sobre o objeto

Dando prosseguimento no que poderia se chamar de uma primeira ruptura, é possível perceber na modernidade uma superação da *adequatio intellectus et rei*. Na verdade, era impossível dizer isso antes de Kant e, de certo modo, antes do *cogito*, de Descartes. Nesse período se passa a buscar explicação sobre os fundamentos do homem e também se fala do iluminismo (*Aufklärung*). Pensa-se, na modernidade, num homem não mais sujeito às estruturas. Nasce a subjetividade e, num esquema sujeito-objeto, o sujeito muda de posição e passa a “assujeitar” as coisas (Streck, 2013, p. 13). De certa, forma, o ser que assujeita as coisas é o ser que doa sentido ao mundo de forma solipsista. Em uma palavra: na modernidade não mais se encara o *pensar* como um objeto dentre outros.

No começo do século XVII, o pensamento cessa de se mover no elemento da *semelhança*. A *semelhança* não é mais a forma do saber, mas, antes, a ocasião do erro. A idade do semelhante começa a se fechar sobre si. Inicia-se um período dos sentidos enganadores. Inicia-se um período em que as figuras rigorosas e constringentes da similitude serão esquecidas (Foucault, 1999, p. 70).

Para tanto, a crítica cartesiana foi imprescindível: Descartes põe como fundamento do conhecimento a *intuição*, que, excluindo a *semelhança* como experiência fundamental e forma primeira do saber, não exclui do pensamento racional a comparação, mas, ao contrário, universaliza-a, dando-lhe assim a sua forma mais pura. Com efeito, não há conhecimento verdadeiro senão pela *intuição*. A *intuição* viabiliza as duas formas possíveis de comparação: a comparação da medida e da ordem. Esses dois tipos de comparação permitem, uma, analisar unidades para estabelecer relações de igualdade e de desigualdade, outra, estabelecer elementos, os mais simples que se possa encontrar, e dispor as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis. O semelhante, depois de ter sido analisado segundo a unidade e as

relações de igualdade e desigualdade, passa a ser analisado a partir da identidade e das diferenças: *diferenças* que podem ser pensadas na ordem das *inferências* (Foucault, 1999, p. 70-74).

Entretanto, isso promoveu grandes consequências no pensamento ocidental: o semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do pensamento, é dissociado numa análise feita em termos de identidade e diferença; ademais, a comparação não se preocupa com a ordenação do mundo, mas, antes, se apresenta segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais (Foucault, 1999, p. 74-75).

No entanto, sem prejuízo de tudo isso, nada teria sido possível se Descartes não tivesse levado a cabo uma crítica radical ao ideal de ordenação e objetividade que imperava à época: a própria constituição da intuição enquanto meio legítimo de busca do conhecimento demandou um esforço de justificação desse fundamento, daí que nos termos abaixo transcritos Rene Descartes concebeu o *cogito*:

vendo que os nossos sentidos às vezes nos enganam, estava disposto a supor que realmente não existia nada como a nós apresentado; e porque alguns homens erram nos raciocínios, e entram em paralogismos, até mesmo nos assuntos mais simples da geometria, eu, convencido que estava tão aberto a erro quanto qualquer outro, rejeitei como falso todos os raciocínios que até então tomara por demonstrações; e finalmente, quando considerei que os mesmo pensamentos (apresentações), os quais experimentamos quando dormimos, enquanto naquele momento nenhum deles é verdadeiro, supus que todos os objetos (apresentações) que alguma vez tinham entrado em minha mente acordado, não tiveram mais verdade que as ilusões de meus sonhos. Mas imediatamente observei que, ainda que desejasse pensar que tudo era falso, era absolutamente necessário que eu, que assim pensei, deveria ser algo; e como observei que esta verdade, eu penso, logo existo (*cogito ergo sum*), era tão certa e de tal evidência que nenhuma base para dúvida, ainda que extravagante, poderia ser alegada pelos céticos capazes de abalá-la, conclui que posso, sem ressalva, aceitar como o princípio primeiro da filosofia a qual estava a busca (Descartes, 2008, p. 36-37).

Considerando o *eu penso* como fundamento primeiro do saber, a influência de Descartes eleva a consciência à qualidade de princípio legitimador da filosofia: começa-se a falar de um sujeito “assujeitador” ao se conceber a consciência enquanto instância doadora de sentido. E é nesse sentido então que, a abertura de Des-

cartes, permite a Kant promover a sua chamada *virada copernicana*, que, aliás, consegue sintetizar a ruptura aqui discutida a partir de sua descrição no prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*:

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles a priori, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento a priori dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados. Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob suposição de que toda a multidão de estrelas giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso. Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela a priori; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Object*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade (Kant, 2012, p. 29-30).

É lícito dizer que a metafísica kantiana leva a filosofia ao ápice da subjetividade. A forma *a priori* da razão, isto é, a estrutura prévia existente no sujeito, transforma em objeto quaisquer dados ao homem, de sorte que o próprio sujeito cria o seu objeto num processo de objetivação do mundo, ao passo que a mediação da subjetividade torna-se condição de possibilidade do próprio conhecimento. O sujeito deixa de se orientar pelo objeto; ao contrário, é o objeto que é determinado pelo sujeito (Luiz, 2013, p. 33).

Feitas essas considerações, é necessário dizer que tal perspectiva iluminista passou a influenciar toda a forma de conhecimento (inclusive o direito), colocando a questão da verdade em bases radicalmente novas, ao menos até o início do século XX, ocasião que – ao menos aos olhos da filosofia – tal forma de se pensar o mundo passa a se mostrar inadequada. Em verdade, a própria ideia de que a superação desse modelo de pensamento assujeitador é necessária constitui o objetivo específico deste artigo. É o que se passa a expor na próxima seção.

Giro linguístico-pragmático: as bases de um novo pensar a partir da superação do esquema sujeito-objeto

Num contexto em que a razão iluminista já não estava em seu apogeu, tornou-se necessário mais uma vez (re)pensar o fundamento de verdade nas ciências. Pelas razões que se passa a expor, tornou-se necessário questionar a filosofia da consciência. No início do século XX, Heidegger, observando o cenário que denunciava uma fragilização do paradigma do conhecimento vigente à época, afirmou: “hoje em dia, surgem tendências em quase todas as disciplinas no sentido de colocar as pesquisas em novos fundamentos” (2014, p. 45-46).

Sergio Paulo Rouanet, focado no contexto brasileiro e criticando os ideais de universalismo, individualidade e autonomia que caracterizaram a modernidade, diz que a referida crise, antes de mera crise gnosiológica, é verdadeira crise civilizatória:

Em suma, no Brasil e no mundo, o projeto civilizatório da modernidade entrou em colapso. Não se trata de uma transgressão na prática de princípios aceitos em teoria, pois nesse caso não haveria crise civilizatória. Trata-se da rejeição dos próprios princípios, de uma recusa dos valores civilizatórios propostos pela modernidade. Como a civilização que tínhamos perdeu sua vigência e como nenhum outro projeto de civilização aponta no horizonte, estamos vivendo, literalmente, num vácuo civilizatório. Há um nome para isso: barbárie. Pois o bárbaro, sem nenhum juízo de valor, no sentido mais neutro e mais rigoroso, é aquele que vive fora da civilização (2003, p. 11).

Ernildo Stein, sobre as razões de ruptura com a filosofia da consciência e explicando o porquê de se questionar o paradigma vigente, ressalta as críticas daqueles que denomina “os três mestres da suspeita”⁵: Charles Darwin, Karl Marx e Sigmund Freud, acrescentando, ainda, um quarto: Friederich Nietzsche. As influências e decorrências dos pensamentos desses autores leva à completa fragilização do paradigma então vigente, o que há de demandar nova revisão.

Em verdade, Darwin mostrou que não somos tanto do espírito, mas, antes, que teríamos certa determinação biológica muito maior do que até então se pensava. Ao seu lado, Marx levanta a questão dos deter-

minismos materiais, para demonstrar que a história era influenciada pelo capital e não decorria simplesmente da cabeça dos grandes líderes. Freud revelou que a liberdade que pensávamos ter para comandar nossos atos muitas vezes era diminuída ou nula, haja vista a atuação do inconsciente. Nietzsche, por último, arremata que “não há verdade, tudo é interpretação” e a construção filosófica que acompanha esta frase demonstra que a própria ideia de verdade é indissociável da interpretação (Stein, 2011, p. 52-54).

Não obstante, mais especificamente sobre Freud, Marx e Nietzsche, é possível tecer outras considerações. Isto porque, para Michel Foucault, tais pensadores refundam a possibilidade de uma hermenêutica ao passo que em relação à sua época eles mudam a natureza dos signos e a maneira pela qual os signos em geral poderiam ser interpretados (2008, p. 42-43). A partir desses três homens é possível notar que a interpretação finalmente se tornou uma tarefa infinita⁶; isto porque o inacabado da interpretação, o fato de que ela seja sempre retalhada, e permaneça em suspenso no limite dela mesma, é encontrada de maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma da recusa do começo. É, sobretudo, em Nietzsche e Freud e em menor grau em Marx, que se vê delinear essa experiência tão importante para a hermenêutica moderna, de que, quanto mais longe se vai na interpretação, ao mesmo tempo mais se aproxima de uma zona absolutamente perigosa, na qual a interpretação vai desaparecer como interpretação, ocasionando talvez o desaparecimento do próprio intérprete. Daí que a existência sempre aproximativa do ponto de interpretação seria, ao mesmo tempo, a aproximação de um ponto de ruptura (Foucault, 2008, p. 45).

Ademais, a inconclusão da interpretação remete à ideia de que se a interpretação nunca se pode concluir, não há absolutamente nada primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros signos. Nunca há um *interpretandum* que já não seja *interpretans*, embora se estabeleça na interpretação uma relação de violência e elucidação. Na verdade, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria passivamente; a interpretação pode apenas apoderar-se, violentamente, de uma interpretação já ali, a ser subvertida, revirada, quebrada a marteladas (Foucault, 2008, p. 47).

⁵ É necessário frisar, para evitar incoerências no curso deste trabalho, que não se está a sugerir que essa ruptura aconteceu de maneira abrupta ou mesmo que tão somente os autores indicados sejam os pensadores que justificaram tal ruptura. Antes, no entanto, são indicados tais pensadores com fins propedêuticos, estando certos os autores de que uma ruptura paradigmática não ocorre de uma vez e nem de uma vez por todas, mas se manifesta de forma gradual e influenciada por vários fatores.

⁶ Foucault faz outras aproximações; no entanto, não cabe explorar todas as críticas sob pena de prejuízo do próprio objeto deste trabalho. Para maior compreensão, vide Foucault (2008, p. 40-50).

As críticas desses pensadores, faz sucumbir o paradigma de conhecimento vigente à época, encaminhando o pensamento à necessária revisão do parâmetro de verificação da verdade. Essas críticas, sem tentar simplificar ou objetivar a história, calçam a estrada para uma necessária revisão do fundamento último e inabalável de verificação da verdade, levando à próxima fase do estudo: a ascensão do paradigma da linguagem e da pragmática.

Esse giro da filosofia não significa incluir a linguagem como mais um tema relevante para a reflexão filosófica. Trata-se de um giro da própria filosofia, uma virada no como se entende a filosofia. A linguagem passa de condição de objeto para a condição de fundamento de todo o pensar. Filosofar se torna filosofar a partir da linguagem, sendo meio irrecusável e inultrapassável do sentido e validade de todo o saber (Ludwig, 2006, p. 44).

Dito isso, é necessário estudar a constituição desse último paradigma, salientando, para tanto, a existência de duas fases: o giro linguístico e o giro pragmático.

Giro linguístico: neopositivismo lógico e o círculo de Viena

Na segunda década do século XX, um grupo de pensadores levou adiante um movimento filosófico denominado Neopositivismo Lógico e empreendeu uma primeira ruptura com a filosofia da consciência ao pretender colocar a linguagem no centro das discussões epistemológicas. Inúmeros pensadores participaram dos trabalhos desenvolvidos pelo chamado Círculo de Viena, tais como Rudolf Carnap, Hans Hahn, Moritz Schlick e outros.

Por recorte metodológico, optou-se por tecer breves linhas tão somente a respeito das características gerais do Neopositivismo Lógico, frisando-se, apenas, um pouco da filosofia do Primeiro Wittgenstein. Em verdade, Ludwig Wittgenstein sequer poderia ser considerado um integrante do Círculo de Viena, mas é inegável que as suas ideias (do *Tractatus*) influenciaram fortemente essa corrente de pensamento. Além disso, a menção de Wittgenstein (I) não é à toa: como se verá no próximo item, esse pensador será reconhecido como um dos precursores do giro-pragmático, que é constitui o *telos* desde trabalho. Em uma palavra: para os fins pretendidos, apenas a compreensão do movimento é suficiente a fim de respeitar a construção histórica percorrida pela epistemologia. Dito isso, veja o foco do movimento em questão:

A forte preocupação com os princípios básicos do saber científico ainda não é suficiente para caracterizar a índole desse movimento filosófico. De fato, tal tendência epistemológica revela uma redução do campo filosófico, uma vez que a Filosofia da Ciência não se esgota com as especulações a propósito do quadro de possibilidades atinentes a Epistemologia. Vai mais além. Os neopositivistas lógicos reduziram também a Epistemologia à Semiótica, compreendida esta como teoria geral dos signos, abrangendo todo e qualquer sistema de comunicação, desde os mais singelos e primitivos até os sistemas linguísticos dos idiomas naturais e das linguagens formalizadas das Ciências. Agora, se levarmos em conta as duas mencionadas reduções (da Filosofia à Epistemologia e desta à Semiótica), podemos entender a importância essencial que os adeptos do movimento atribuem à linguagem como instrumento por excelência do saber científico. E, mais ainda, como a própria linguagem vai servir de modelo de controle dos conhecimentos por ela produzidos (Carvalho, 2009b, p. 21).

Ora, esta assertiva mostra a relevante diferença introduzida já a partir do giro linguístico: a linguagem se torna o modelo de controle do conhecimento produzido. Ao contrário do que se tinha com a filosofia da consciência, passa-se a buscar a verdade em um fundamento de maior intersubjetividade, num movimento caracterizado pelos seguintes pontos:

O manifesto apresentava uma concepção científica do mundo, como algo a ser conquistado mediante uma séria de medidas, entre elas: (a) colocar a linguagem do saber contemporâneo sob rigorosas bases intersubjetivas; (b) assumir uma orientação absolutamente humanista, reafirmando o velho princípio dos sofistas: o homem é a medida de todas as coisas; e (c) deixar assentando que tanto a Teologia quanto a Filosofia não poderiam ostentar foros de genuína validade cognoscitiva, formando, no fundo, um aglomerado de pseudoproblemas. De tal concepção emergem dois atributos essenciais: (1º) todo o conhecimento fica circunscrito ao domínio do conhecimento empírico; e (2º) a reivindicação do método e da análise lógica da linguagem, como instrumento sistemático da reflexão filosófica. Este último aspecto dá originalidade ao movimento, em contraste com a tradição psicologizante da própria gnosiologia empírico-positivista (Carvalho, 2009b, p. 23).

Feitas essas breves colocações, uma análise do cerne da filosofia do Primeiro Wittgenstein pode aclarar o como a linguagem tomou espaço da consciência num contexto de crise radical do pensamento.

O Primeiro Wittgenstein⁷ é, para os fins propostos, o último teórico relevante antes do giro pragmático. Em Wittgenstein (I), não se tinha outra proposta senão a de explicar a natureza das sentenças. A explicação dessas sentenças teria como centro a ideia de que uma sentença é uma *figuração*: uma proposição é uma figuração da realidade e de tal forma, uma vez que são figurações, as sentenças possuem a mesma forma da realidade que afiguram (D'Oliveira, 1999, p. 8-9). Isto não significa, contudo, que para o Primeiro Wittgenstein o nome por si só seja uma figuração do mundo: somente através da combinação dos nomes é possível figurar a realidade; em outros termos, o centro da teoria da linguagem como figuração nesta fase do pensamento wittgensteiniano, se encontra nas sentenças. A maior parte das proposições da linguagem não parece figurar a realidade; somente a análise delas pode manifestar esse caráter figurativo. Mas resumindo e colocando em uma palavra o que aqui interessa: a teoria da figuração decorre diretamente das preocupações de Wittgenstein acerca da relação entre o pensamento e a linguagem, de um lado, e realidade, de outro (D'Oliveira, 1999, p. 10).

Não obstante, esse pensamento explicativo ainda não parece oferecer um fundamento adequado para o pensamento, pois ainda lhe falta uma característica fundamental que há de ser exposta na próxima seção: a pragmática ou a provisoriedade na linguagem. Só pelo giro-pragmático que se há de colocar a linguagem em bases radicalmente históricas e temporais: o uso passará a determinar o sentido e a verdade a ser provisória e dependente do contexto.

A relevância do Primeiro Wittgenstein, para o que se pretende abordar, é expressar um excelente exemplo do que é o horizonte de pensamento da semântica tradicional: o Primeiro Wittgenstein tematiza e desenvolve explicitamente os pressupostos ontológicos da semântica tradicional, bem como a correspondência ou coordenação entre linguagem e realidade que é, sem

dúvida, uma das teses tradicionais e centrais da semântica do Ocidente, isto é, sua teoria da verdade (Oliveira, 2006, p. 114).

Giro pragmático: Heidegger e Wittgenstein (II)

O giro linguístico-pragmático emerge como o estágio de superação do esquema sujeito-objeto, onde a preocupação é justamente derrubar a cisão entre teoria e prática que imperou tanto na filosofia do ser quanto no paradigma da consciência.

Wittgenstein (II) e Heidegger são os precursores do giro pragmático. Cada um deles, em campos distintos embora complementares, tem contribuição para o repensar do paradigma do conhecimento então vigente: Wittgenstein pela incursão da pragmática analítica no campo da filosofia, mediante os jogos de linguagem; Heidegger, por sua vez, pela recolocação da questão sobre o sentido do ser; a partir da pragmática existencial. Digase, aliás, que esta escolha não é aleatória: a complementaridade e a unicidade da questão levantada por ambos, qual seja, a preocupação com a crítica de sentido (ou de falta de sentido) orientada pela metafísica tradicional, cada um ao seu modo, justifica a análise proposta, pois surge como condição de possibilidade de um novo pensar: um pensar pragmático.

Poder-se-ia objetar, num primeiro momento, certo distanciamento entre a filosofia dos dois pensadores, uma vez que originam de tradições diversas⁸ e filosofam de maneiras distintas, o que não se questiona; contudo, é possível ver com clareza a preocupação que os aproxima:

Também Heidegger, além de Wittgenstein, levanta uma suspeita baseada na crítica de sentido contra a metafísica tradicional qua ontologia; e essa suspeita encontra expressão na pergunta fundamental quanto ao sentido do “ser”: para o Wittgenstein maduro, a metafísica

⁷ Em verdade, como sustenta Paulo de Barros Carvalho, embora o Primeiro Wittgenstein não possa ser chamado de pertencente ao Círculo de Viena, o seu *Tractatus logico-philosophicus* influenciou sobremaneira este movimento, razão pela qual são expostas essas breves linhas. Além disso, sua menção merece especial relevância por talvez conter o embrião das ideias que o levaria a empreender junto com Heidegger e outros um giro pragmático na filosofia. Veja o que diz Paulo de Barros Carvalho: “Ludwig Wittgenstein não chegou a pertencer ao grupo, entretanto seu livro *Tractatus logico-philosophicus* influenciou diretamente os integrantes do movimento, havendo quem afirme que sem as ideias contidas nesses escritos, os neopositivistas jamais teriam alcançado os níveis de profundidade a que chegaram. Essa obra apareceu em 1922, com introdução de Bertrand Russel, e na proposição 5.6 está dito que “os limites da linguagem são os limites do mundo” [...] *Tractatus logico-philosophicus* é marco decisivo na história do pensamento humano. Até Kant, a filosofia do ser; de Kant a Wittgenstein, a filosofia da consciência; e, de Wittgenstein aos nossos dias, a filosofia da linguagem, com o advento do “giro-linguístico” e de todas as implicações que se abriram para a teoria da comunicação” (2009b, p. 25).

⁸ No mesmo sentido, Jean Grondin expressa uma espécie de dissolução das rígidas barreiras existentes entre as tradições continental (fenomenológica-existencialista-hermenêutica) e anglo-saxã (filosofia analítica), que Heidegger e Wittgenstein perfilhariam, respectivamente, nos seguintes termos: “É sempre difícil orientar-se no campo inabrangível do filosofar contemporâneo. Mas, precisamente por isso, é preciso tentá-lo. Há mais de vinte anos Karl-Otto Apel partiu da ideia de que havia três orientações básicas da filosofia: o marxismo, a filosofia analítica, bem como o pensamento fenomenológico-existencialista-hermenêutico; Dessas três “escolas”, o marxismo filosófico perdeu, certamente, algo em atualidade [...] Na realidade, ainda permanecem apenas a tradição analítica, bem como a fenomenológico-existencialista-hermenêutica [...] Hoje a filosofia analítica – algo novo em sua história – não parece perfilar-se por nenhum programa claramente delineável. Geralmente através do prosseguimento institucional de sua própria tradição, ela foi atingida pela consciência histórica, que a coloca ante os mesmos desafios do pensamento hermenêutico-transcendental continental. Ambos se movimentam para o programa de uma filosofia pragmática da finitude, que precisa abalzar suas chances e riscos. Desta forma, foi possível falar de uma autodissolução do campo analítico e, em todo caso, de uma convergência da filosofia analítica e hermenêutica” (1999, p. 34-36).

funda-se em uma espécie de auto-alienação da linguagem, cuja verdadeira função (sua função vital prática) é mal-entendida na proposição filosófica de questões, de maneira que, na metafísica, ela acaba sendo esquecida. Para Heidegger a metafísica funda-se no auto-mal-entendimento da pergunta pelo ser e no esquecimento do ser [Seinvergessenheit], daí decorrente. E isso, a partir do ponto de vista do ser humano, equivale a dizer o seguinte: a metafísica funda-se em uma espécie de auto-alienação da “ek-sis-tência” humana, que entende mal seu anseio mais próprio – o ser, que é o assunto precípua de todo e qualquer entendimento do mundo –, na medida em que, na compreensão linguístico-categorial desse anseio, “sucumbe” à visão do ente com o qual depara intramundaneamente (Apel, 2000, p. 268).

Ambos estão preocupados com algo em comum: *criticar a metafísica tradicional e a sua falta ou perda de sentido*. As tradições que ambos os filósofos pertencem convergem justamente numa filosofia pragmática da finitude. Ademais, nesse sentido é que interessa estudar Heidegger e Wittgenstein e a relevância atribuída à linguagem por eles enquanto crítica à metafísica tradicional, crítica a uma metafísica que nega a provisoriedade da verdade, uma vez que a verdade não pode mais se desvincular de uma consciência histórica e temporal.

Wittgenstein, ou melhor, o Segundo Wittgenstein para o que interessa agora, foi o responsável pela incursão da pragmática analítica no estudo da linguagem a partir da teoria dos jogos de linguagem. Essa empreitada vem para combater a busca pelas essências que contaminava o imaginário dos filósofos: “A linguagem – diz o “segundo Wittgenstein” – engendra ela mesma superstições das quais é preciso desfazer-se [...] o centro desse enfeitamento da linguagem sobre a inteligência humana encontra-se nas tentativas para se descobrir a essência da linguagem” (D’Oliveira, 1999, p. 13-14) e mais adiante conclui “[a] atitude metafísica deve ser substituída pela atitude prática” (D’Oliveira, 1999, p. 14).

Seguindo o projeto do Primeiro Wittgenstein – que também se preocupava com a relação entre linguagem e pensamento –, mas, ao mesmo tempo, rompendo radicalmente com sua posição originária, o Segundo Wittgenstein pretende neste ponto a superação da metafísica tradicional a partir do que denomina de *jogos de linguagem*: essa teoria, ao contrário do que se experimentou no curso da tradição do pensamento, coloca a linguagem como pano de fundo/condição de possibilidade do próprio conhecimento, de construção da realidade, rompendo com o objetivismo e a função meramente designativa da linguagem.

Para Wittgenstein (II), na tradição a que ele vai se opor a linguagem humana aparece como uma atividade

complexa de duas dimensões: uma externa em que se manifestam os atos corpóreos de produção de sons e uma interna que acompanha esses atos externos dando-lhes significação. Estes últimos são atos privados, uma vez que, diretamente, só quem os produz tem acesso a eles. Na teoria tradicional da linguagem, o fundamental é que a significação das palavras provém de um ato subjetivo e interior. No entanto, a segunda fase da filosofia de Wittgenstein apresenta uma forte crítica a essa concepção individualista do conhecimento e da linguagem, podendo ser citado, ao lado de Heidegger, como um dos grandes críticos da filosofia da subjetividade. Em suma, Wittgenstein vai situar o homem e o conhecimento no processo de interação social, o que vai levar, depois, não só a considerar a relação entre conhecimento e ação, linguagem e práxis humana, como também à explicitação do papel da comunidade na constituição do conhecimento, e da linguagem humana (Oliveira, 2006, p. 122-126).

A explicitação desta crítica à subjetividade demanda a ruptura com o objeto do esquema sujeito-objeto. Não existe um mundo em si independentemente da linguagem, que deveria ser copiado por esta última. Para nós, só há mundo pela linguagem; nunca há o mundo em si, imediatamente, apenas por meio da linguagem (Oliveira, 2006, p. 127). Ou, com o próprio Wittgenstein, a compreensão da realidade somente se dá a partir da linguagem:

Não pode haver – diríamos – uma vagueza na lógica. Ora, vivemos na ideia: o ideal “deveria necessariamente” encontrar-se na realidade. Enquanto não se vê como ele aí se encontra nem se compreende a essência desse “deve necessariamente”. Acreditamos que o ideal deve residir na realidade; pois acreditamos já vê-lo nela (1999, p. 63).

Em Wittgenstein, a crítica da busca pelas essências é decorrência de um caráter transcendental que identifica a linguagem. No contexto desse giro, não há relação entre palavras e coisas, pois é a linguagem que constitui as próprias coisas. Toda linguagem é fundamentada em outra linguagem e nada existe além dela. Sempre que se tenta procurar o significado de uma palavra ou a justificativa para uma sentença não encontramos a coisa em si, mas, antes, notam-se outras palavras e outras sentenças. É aí que surge a ideia de discurso autorreferente: uma linguagem não se reporta a outra coisa senão a própria linguagem (Carvalho, 2009a, p. 29).

Vislumbrado o caráter transcendental da linguagem, sucumbe a teoria objetivista (designativa ou instrumental) da linguagem, pois, se entidades, coisas,

atributos, propriedades, etc. não surgem sem mediação linguística, é um absurdo querer determinar a significação de expressões linguísticas pela ordenação de palavras a realidade por convenções (Oliveira, 2006, p. 128). Em uma palavra: não há nada antes da linguagem; ao contrário, a linguagem é condição de possibilidade de se conhecer o próprio mundo.

A partir da teoria dos jogos de linguagem, se pretende acentuar, nos diferentes contextos, que existem regras que determinam o sentido das expressões linguísticas (Carvalho, 2009a, p. 31-32). É dessa forma que a significação só será possível a partir de um adestrar-se à forma como comumente é utilizada a linguagem em determinada coletividade. Aprender a jogar em observância às regras firmadas no meio social (leia-se: usar a linguagem), é o que vai permitir dar sentido e, portanto, conhecer o mundo pela linguagem. Ainda, com Oliveira:

O conceito de jogo de linguagem pretende acentuar que, nos diferentes contextos, seguem-se diferentes regras, podendo-se, a partir daí, determinar o sentido das expressões linguísticas [...] uma consideração linguística que não atinge o contexto pragmático é, nesse sentido, essencialmente abstrata, como é o caso da teoria da significação no pensamento tradicional, para quem a linguagem é, em última análise, puro meio de descrição do mundo, sem a percepção de que a significação da palavra resulta das regras de uso seguidas dos diferentes contextos da vida. Saber usar corretamente as palavras significa saber comportar-se corretamente (2006, p. 139).

Até como forma de se manter coerente contra o essencialismo, é interessante ressaltar que não é dada por Wittgenstein nenhuma definição de “jogos de linguagem”; porém, Wittgenstein demonstra que a maior preocupação deve ser direcionada a ideia de como *funciona* a linguagem (Carvalho, 2009a, p. 32). A preocupação se dá com o *uso* da linguagem.

Ademais, finalmente deixa-se de atribuir à linguagem função meramente designativa num esquema sujeito-objeto e passa-se a conceber a linguagem como modo de se conhecer o mundo:

No jogo [de linguagem], o homem age, mas não simplesmente como indivíduo isolado de acordo com seu próprio arbítrio, e sim de acordo com regras e normas que ele juntamente com outros indivíduos estabeleceu. Essas regras constituem um quadro de referência intersubjetivo que, por um lado, determina as fronteiras das ações possíveis, estabelecidas comunitariamente, e, por outro, deixa ao indivíduo, dentro dele, o espaço para as iniciativas (Oliveira, 2006, p. 143-144).

O que se entendia sobre a linguagem era a busca de essencialismos conexos à semântica pura. No entanto, para Wittgenstein (II) “só aprendemos a significação das palavras quando sabemos operar com elas, isto é, quando internalizamos as regras de seu uso nos diversos jogos de linguagem” (Oliveira, 2006, p. 145). Daí que “os problemas da semântica só são resolvidos na medida em que ela atinge a pragmática” (Oliveira, 2006, p. 146). Assim, só é possível conhecimento quando há substituição da metafísica clássica pela atitude prática.

Por derradeiro, Wittgenstein repudia a ideia de uma linguagem privada: só existe linguagem intersubjetiva, criada pela interação social e justificada pela coletividade: nos parágrafos 256 e 265 de suas Investigações Filosóficas, o autor suscita esta questão, negando a possibilidade de uma justificação exclusivamente individualista, ou seja, uma linguagem individual independente de uma linguagem prévia que a justifique. Veja:

O que se passa com a linguagem que descreve minhas vivências interiores e que apenas eu próprio posso compreender? Como designo minhas sensações com palavras? – Assim como o fazemos habitualmente? Minhas palavras que designam sensação estão ligadas a minhas manifestações naturais de sensação; – neste caso, minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la como eu (1999, p. 100). [...]

Imaginemos uma tabela que exista apenas em nossa imaginação; algo como um dicionário. Por meio de um dicionário podemos justificar a tradução da palavra X para a palavra Y. Mas devemos chamar isto também de justificação, se esta tabela é consultada apenas na imaginação? – “Ora, trata-se então de uma justificação subjetiva”. – Mas a justificação consiste em que se apele em uma instância independente. – “Mas posso também apelar para uma recordação partindo de outra. Não sei (por exemplo) se guardei corretamente o horário de partida do trem e, para o controle, evoco a imagem da página do livro de horários. Não demos aqui o mesmo caos?” – Não, pois esse processo deve verdadeiramente provocar a recordar correta. Se não precisasse comprovar a exatidão da imagem mental do livro de horários, como poderia esta comprovar a exatidão da primeira recordação? (Como se alguém comprasse vários exemplares do jornal do dia, para certificar-se de que ele escreve a verdade) (1999, p. 102).

Estas breves linhas, permitem compreender ao menos para os fins propostos a contribuição de Wittgenstein para a filosofia empregada neste trabalho.

Heidegger, por sua vez, pretende a superação da metafísica tradicional, mas para ele “a superação da

metafísica, todavia, não significa o seu fim” (Stein, 2011, p. 29). O que Heidegger pretende é reformular a questão sobre o sentido do ser a partir da analítica existencial do *Dasein* (da pragmática analítica). Pretende uma destruição da metafísica tradicional:

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (Heidegger, 2014, p. 47).

Esse novo pensar heideggeriano pressupõe, antes de tudo, uma ontologia fundamental. A ontologia fundamental⁹ dá nome à principal característica de Ser e Tempo: é a tentativa de desconstrução da metafísica e elaboração da analítica da finitude, partindo de uma fenomenologia hermenêutica do ser-o-aí [*Dasein*] (Giaccoia Junior, 2013, p. 51).

Ontologia é a disciplina filosófica que estuda o ser dos entes. “Ente” traduz o termo grego *onta*, que significa entidades, aquilo que é ou existe. Ontologia, então, é ciência ou estudo metódico (logia) daquilo que é – o ente –, visando determinar sua essência ou seu ser (Giaccoia Junior, 2013, p. 53). O problema, no entanto, que parece ter sido superado por Heidegger, é justamente que a tradição confundia ser e ente, ao passo que tentava abraçar uma ideia de ser atemporal e definitivo (objetivado), acoplando uma espécie de entidade ao ser.

Não obstante, para Heidegger o objetivo consiste em interpretar o tempo como possível horizonte para toda e qualquer compreensão do Ser. Consiste num retornar a pergunta pelo sentido do Ser de forma consciente da relevância da própria pergunta, tendo o tempo como possível limiar de compreensão e resposta (Giaccoia Junior, 2013, p. 53).

A essa diferença entre os entes e o ser dos entes em sua totalidade, Heidegger acrescenta outra: a distinção entre ôntico e ontológico, na qual o signo ontológico remete à pergunta pelo sentido do Ser enquanto Ser, e não ao ser dos entes em geral. Não obstante, a pergunta sobre o sentido do Ser transcende o plano ôntico (relativo aos entes), pois é da resposta a ela que depende a resolução de problemas epistemológicos que afetam as ciências (Giaccoia Junior, 2013, p. 57-58).

Em Heidegger o ser não é mais nem ideia, nem substância, nem *ipsum esse*, nem *cogito ergo sum*, nem *eu penso*, nem *saber absoluto*. Ser é um conceito que o ser humano necessita para pensar os entes. Conhecer e pensar os entes e falar deles em enunciados é o que marca a presença do ser humano na história; porém, sem a concomitante pré-compreensão do ser nada seria possível (Stein, 2011, p. 47-48).

Com Stein, é possível dizer que embora Heidegger não tenha desenvolvido a segunda parte de Ser e Tempo, ele anuncia a tarefa de uma desconstrução histórica da ontologia. Isso significa uma interpretação dos já citados Aristóteles, Descartes e Kant, que mostra como todos haviam realizado uma entificação do conceito de ser por lhes faltar o conceito de tempo como temporalidade, assim como Heidegger propõe na analítica existencial (2011, p. 48).

Entretanto, Martin Heidegger não despreza os gregos; antes, Heidegger propõe um retorno aos gregos e uma destruição do conceito de consciência vigente à época, com a vantagem de poder lançar mão do conceito de temporalidade para a sua empreitada ontológica. Nesse sentido, Gadamer esclarece:

[O] que distingue Heidegger é o fato de ele ter conseguido destruir esse encobrimento efetivo no campo conceitual mais próprio à filosofia. A destruição do conceito de “consciência” é em verdade a reconquista da pergunta do ser. O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar uma pergunta crítica por detrás da consciência, mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por “ser” e de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência. Assim, Heidegger propiciou a retomada da pergunta platônico-aristotélica acerca do “ser” e transformou com isso em verdade o todo da filosofia mais recente, que não se apoiava com certeza em vão desde o idealismo alemão, e, antes de tudo, desde o neokantismo, no conceito cartesiano de cogito, em um empreendimento muito mais radical. Agora encontramos-nos em uma confrontação com a origem grega do Ocidente (2012, p. 34).

Não obstante, para a compreensão da diferença ontológica é necessário ter em mente que o ser humano, enquanto ser histórico, ao lançar alguma pergunta sempre a faz a partir de determinada tradição. Ou seja,

⁹ “Heidegger declarou o seguinte: desde que somos seres humanos, temos uma relação com as coisas que não é puramente com os entes, mas é também com o ser. Temos, ainda, uma relação conosco que não é simplesmente de nós mesmos, enquanto entes, mas enquanto somos. Assim, enquanto compreendemos, compreendemos o ser, enquanto compreendemos o ser, compreendemos a nós mesmos. Temos duas compreensões e uma depende da outra. Desse fato pôde-se constituir aquilo que Heidegger vai chamar ontologia fundamental, quer dizer, pôde-se encontrar um fundamento que, ao mesmo tempo que ele nos funda, nós o fundamos” (Stein, 2011, p. 88).

essa diferenciação se dá em função do tempo: passado, presente e futuro. Heidegger, reafirmando que o *Dasein*, que se manifesta enquanto um ente qualificado pela faculdade de compreender o seu próprio ser e consequentemente permitir a compreensão dos demais tem o seu sentido na temporalidade, diz:

O ser da presença [*Dasein*] tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença [*Dasein*], mesmo abstraindo da questão do se e como a presença é um ente no tempo [...] Historicidade indica a constituição de ser do “acontecer”, próprio da presença [*Dasein*] como tal [...] Explicitamente ou não, a presença [*Dasein*] é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado do que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença [*Dasein*]. Não. [...] Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença [*Dasein*] sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma [...] Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue, mas precede a presença, antecipando-lhe os passos (2014, p. 57-58)¹⁰.

Ou seja, não se fala mais num sujeito solitário, mas, sim, numa comunidade que antecipa qualquer constituição de sentido (Streck, 2013, p. 12). Explicando Heidegger em função da linguagem, o homem é essencialmente a “memória do ser”, o momento fundamental do evento de desvelamento do ser. O homem, enquanto ser histórico, quando pergunta, já o faz dentro de uma tradição cultural específica: portanto, quando os ocidentais tratam da linguagem, já o fazem dentro de uma concepção que se elaborou na metafísica clássica, transferiu-se mais tarde para as ciências da linguagem, chegando hoje à concepção tecnocientífica da linguagem. Não obstante, a grande questão que hoje se pode levantar é: o caráter instrumental da linguagem diz tudo sobre a linguagem? (Oliveira, 2006, p. 201-205). As colocações de Oliveira são precisas a esse respeito:

A experiência da linguagem como informação se faz a partir de determinado paradigma: o paradigma da subjetividade, da consciência, que encontrou sua realização plena na atual fase de nossa civilização. Não é possível experimentar a linguagem desde outro paradigma, para além da relação sujeito-objeto, consciência-mundo? Em suma, para Heidegger, a manifestação epocal da linguagem como informação pressupõe o paradigma das teorias da consciência e da representação. Todo o seu esforço filosófico consiste em mostrar as bases de outro paradigma de pensamento, a partir de onde é não só possível um outro tipo de experiência com a linguagem, mas onde a linguagem constitui momento fundamental para toda a experiência do real (2006, p. 205).

Enquanto ser da temporalidade, o *Dasein* é compreensão de si. No entanto, o que se compreende é sempre linguisticamente articulado e comunicável. Toda sentença sobre os entes radica, em última análise, no desvelamento do ser enquanto verdade originária. Assim, não se trata mais de *fundamentar*, mas de *compreender*¹¹; e o *Dasein* é o lugar onde a compreensão do ser emerge (Oliveira, 2006, p. 212). Em uma palavra, é na linguagem que emerge a diferença ontológica: a linguagem é a casa do ser ou o lugar no qual o ser se mostra:

Compete à linguagem revelar o ente em sua verdade e exprimi-la na palavra. No entanto, o que se revela nunca é só um ente: no dizer o ente transcendemos o ente na direção do ser. Então, é por meio da palavra que se realiza o evento do desvelamento. Assim, é na força da palavra que o homem, ser histórico, vem ao ser. Heidegger chama esse evento de relação hermenêutica entre o homem e o ser. A consideração dessa problemática significa, em Heidegger, o pôr o alicerce para a construção de um novo paradigma: a ontologia hermenêutica é um retorno ao evento de desvelamento que é também, ao mesmo tempo, ocultamento (essa é a aporia originária do ser enquanto evento de desvelamento) (*Entbergen*) e ocultamento (*Verbergen*) enquanto temporalização do ser (Oliveira, 2006, p. 213).

É pela linguagem que se desvela o sentido essencial e constitutivo de tudo. O próprio Heidegger, em

¹⁰ “Ora, para Heidegger, é aqui o ligar originário da linguagem: linguagem só pode ser adequadamente pensada a partir da temporalização do tempo enquanto evento de revelação [...] A temporalidade emerge, assim, como o próprio sentido do cuidado, com seus três êxtases fundamentais: futuro (se-adiante-de-si-mesmo), passado (já-ser-em), presente (estar-junto-das-coisas) e seus esquemas, o que supera a concepção metafísica de tempo toda ela orientada para o presente. O tempo deixa de ser simples sucessão de momentos para emergir como horizonte de compreensão do ser-aí [*Dasein*]” (Oliveira, 2006, p. 211-212).

¹¹ A compreensão constitui uma das aberturas existenciais do *Dasein*. Com Oswaldo Giacoia Junior é possível dizer: “o ser-o-aí [*Dasein*] sempre toma pé em uma compreensão prévia e tácita, inarticulada, da condição existencial em que sempre – e a cada vez – se encontra; compreensão e abertura para as possibilidades de ser nela existentes. Esse compreender, como dimensão ontológica do ser-o-aí [*Dasein*], funda a hermenêutica de *Ser e Tempo*, e com isso nota-se como Heidegger reelabora e dá nova fundamentação à categoria de compreensão, presente na filosofia dos valores, nas filosofias da vida e na ciência hermenêutica, transformando-a em elemento existencial-ontológico estruturante do ser-o-aí [*Dasein*] [...] Compreender é entender de ser, *prima facie*, saber de si, cuidar de seu próprio ser, cuidar de existir, de si como existência. Ser-o-aí [*Dasein*], nesse sentido, é *poder-ser*, *ser-possível*, entender de ser (2013, p. 76-77).

obras mais tardias, caminha mais e mais para o estudo da linguagem; mas sempre com vistas à problemática originária da recolocação da questão sobre o sentido do ser. A Carta sobre o Humanismo, neste sentido, é esclarecedora: o trecho a seguir demonstra a íntima relação entre pensar, linguagem e ser, de tal forma que antes de se falar num pensar pré-linguístico, é imperioso falar de um pensar que só pensa porque há linguagem e de uma linguagem pela qual só assim é possível deixar o ser se mostrar:

O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua essa relação. Ele apenas oferece ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser (Heidegger, 2005, p. 7-8).

A pragmática existencial, que se espera tenha ficado clara no decorrer destas linhas, emerge no sentido da ruptura com ideias absolutas a respeito do sentido do ser, prezando, antes, por uma provisoriedade característica do pensamento heideggeriano, que, ao fim e ao cabo, constitui uma derradeira afinidade com a pragmática analítica de Wittgenstein.

A relevância dessas colocações, enfim, é a abertura de um horizonte de possibilidades para uma nova hermenêutica. Hans-Georg Flickinger, nesse exato sentido, ressalta a relevância dessas contribuições para a compreensão da hermenêutica de Gadamer. Veja:

A destruição da metafísica tradicional por Heidegger, que pôs em xeque a tradição filosófica preocupada em legitimar o saber científico a partir de um princípio último inabalável, ofereceu ao jovem pesquisador [Gadamer] um caminho de investigação promissor. [...] Para Heidegger, o entendimento das raízes da filosofia, plantadas na tradição grega, passa pela sensibilidade em relação à língua: o homem é ser movido por ela. Com a bela metáfora de que “a linguagem é a casa na qual se vive”, Heidegger adscreeveu a ela a função de chave para o mundo; a ela caberia apontar o contexto no qual a existência humana se realiza (Flickinger, 2014, p. 27).

Este fragmento mostra a importância de se repensar a linguagem a fim de entender Gadamer. Gadamer, por sua vez, constitui referencial teórico de juristas pátrios relevantes, como os já citados Lenio Streck e Eros Grau. Dessa forma, a própria compreensão da discussão hermenêutica contemporânea pressupõe a compreensão do giro linguístico-pragmático – o que constitui o desiderato do presente artigo científico.

Considerações finais

A primeira preocupação deste artigo é, antes de tudo, contribuir academicamente para a compreensão da discussão proposta por alguns teóricos do direito brasileiro hodierno que pretendem a incursão da filosofia no direito, como Eros Grau e Lenio Streck.

No curso do desenvolvimento, acredita-se que tenha sido possível demonstrar a insuficiência e a inadequação de um modelo interpretativo que não observa as influências do giro linguístico-pragmático e da ruptura com o esquema sujeito-objeto no âmbito direito, isto porque, como há de ser trabalhado futuramente em outros artigos, o referido giro modifica radicalmente a própria hermenêutica contemporânea.

Além disso, acredita-se que foi possível demonstrar como a busca da verdade baseada na estrutura do real, baseada nas semelhanças e em função do objeto, sucumbe com um primeiro giro que, numa relação sujeito-objeto, coloca o sujeito enquanto instância doadora de sentido. Descartes e Kant, neste ponto, foram cruciais para demonstrar as fragilidades do primeiro paradigma, nos exatos termos dispostos na seção “Filosofia da consciência: o pensamento da modernidade e a prevalência do sujeito sobre o objeto”.

Não obstante, como também se acredita que tenha sido possível demonstrar, mesmo o modelo do “sujeito assujeitador”, característico da filosofia da consciência, não se mostrou adequado, ao passo que não conseguiu fugir do fantasma do solipsismo e ignorou que toda interpretação é sempre antecipada por uma tradição e por uma coletividade, constituída linguisticamente, conforme críticas veiculadas na seção “Giro linguístico-pragmático: as bases de um novo pensar a partir da superação do esquema sujeito-objeto”.

Por derradeiro, ainda no terceiro ponto, foram fornecidas sucintamente as bases do giro linguístico-pragmático, principalmente a partir da pragmática analítica de Wittgenstein e da pragmática existencial de Martin Heidegger. As colocações desses pensadores, entende-se, conseguem finalmente apresentar um modelo adequado de aferição de verdade hodiernamente, ao passo que finalmente conseguem incorporar a característica da provisoriedade e antecipação de sentido atribuída coletivamente, de forma a destruir essencialismos.

Referências

- APEL, K.-O. 2000. *Transformação da Filosofia: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. São Paulo, Edições Loyola, vol. 1, 445 p.
- CARVALHO, A.T. de. 2009a. *Curso de teoria geral do direito: o construtivismo lógico-semântico*. São Paulo, Noeses, 748 p.

- CARVALHO, P. de B. 2009b. *Direito tributário, linguagem e método*. São Paulo, Noeses, 992 p.
- DESCARTES, R. 2008. *Discurso sobre o método*. Petrópolis, Vozes, 70 p.
- D'OLIVEIRA, A.M. 1999. Vida e Obra. In: L. WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*. São Paulo, Editora Nova Cultural, p. 5-16.
- DUSSEL, E. 2005. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 3ª ed., São Paulo, Paulus, 157 p.
- FLICKINGER, H.-G. 2014. *Gadamer e a Educação*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 136 p.
- FOUCAULT, M. 2008. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 376 p.
- FOUCAULT, M. 1999. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 541 p.
- GADAMER, H.-G. 2012. *Hermenêutica em retrospectiva*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 479 p.
- GIACOIA JUNIOR, O. 2013. *Heidegger Urgente: uma introdução a um novo pensar*. São Paulo, Três Estrelas, 141 p.
- GRONDIN, J. 1999. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 335 p.
- HEIDEGGER, M. 2005. *Carta sobre o humanismo*. 2ª ed., São Paulo, Centauro, 89 p.
- HEIDEGGER, M. 2014. *Ser e Tempo*. 9ª ed., Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editoria Universitária São Francisco, 597 p.
- KUHN, T.S. 1998. *A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed., São Paulo, Editora Perspectiva, 257 p.
- LUIZ, F.V. 2013. *Teoria da decisão judicial: dos paradigmas de Ricardo Lorenzetti à resposta adequada à constituição de Lenio Streck*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 195 p.
- LUDWIG, C.L. 2006. A transformação da filosofia e a libertação. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, 44(0):43-59. <https://doi.org/10.5380/rfdupr.v44i0.9414>
- KANT, I. 2012. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editoria Universitária São Francisco, 621 p.
- OLIVEIRA, M.A. de. 2006. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 427 p.
- PLATÃO. 1988. *Teeteto-Crátilo*. Belém, Universidade Federal do Pará, 177 p.
- ROUANET, S.P. 2003. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 422 p.
- STEIN, E. 2011. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí, Editora Unijuí, 280 p.
- STRECK, L.L. 2013. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* 4ª ed., Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 120 p.
- WITTGENSTEIN, L. 1999. *Investigações filosóficas*. São Paulo, Editora Nova Cultural, 207 p.

Submetido: 02/03/2017
Aceito: 09/07/2017